

Magie et religion dans l'œuvre de Muhiy Al-Dîn Al-Bûni

Pierre Lory

Citer ce document / Cite this document :

Lory Pierre. Magie et religion dans l'œuvre de Muhiy Al-Dîn Al-Bûni. In: Horizons Maghrébins - Le droit à la mémoire, N°7-8, 1986. Islamologie. pp. 4-15;

doi : <https://doi.org/10.3406/horma.1986.965>

https://www.persee.fr/doc/horma_0984-2616_1986_num_7_1_965

Fichier pdf généré le 05/02/2019

MAGIE ET RELIGION DANS L'ŒUVRE DE

محيي الدين البوني

MUHIY AL-DÎN AL-BÛNÎ

*Pierre LORY**

L'auteur dont nous allons évoquer la pensée au cours de ces pages, Muhiy al-din Ahmad Abu al-'Abbas ibn 'Ali al-Buni est l'une des principales autorités en matière de magie en langue arabe à l'époque post-classique et jusqu'à nos jours. Les données sur sa vie sont à vrai dire aussi obscures et occultes que les disciplines dont il a traité. Il serait né et aurait vécu à Bône (Buna, actuellement 'Annaba en Algérie) comme l'indique sa **nisba**. Les bio-bibliographes ne nous signalent qu'une seule date à son endroit, celle de son décès en 622/1225. Une œuvre abondante dans les divers domaines de la magie et de la divination lui est attribuée (1) dont nous retiendrons ici essentiellement son fameux **Shams al-ma'arif wa-lata'if al-'awarif**, car il s'agit non seulement de son ouvrage le plus important en volume, mais également de celui qui recouvre les champs et les techniques les plus variés en en offrant des synthèses très compréhensives. Plusieurs autres titres de Buni sont en fait des **rasa'il** de taille moyenne reprenant avec plus de détail un chapitre ou un passage du **Shams al-ma'arif**.

Notre ignorance concernant la personne même de Muhiy al-din al-Buni n'a cependant que peu de conséquences pour notre étude. L'œuvre qu'il a composée ne représente en effet nullement un donné original ou novateur, mais bien l'aboutissement d'une longue tradition ésotériste qui, depuis la formation de cercles discrets autour des figures de Ja'far Sadiq (2) et Jabir ibn Hayyan, a élaboré une théorie et une pratique magique authentiquement islamique, et non plus dépendante d'un patrimoine mésopotamien (comme la **Filaha Nabatiyya**) ou égyptien (comme la magie copte). Les sources de Buni sont en fait multiples, irako-iraniennes pour une bonne part (3); évaluer l'importance des pratiques d'origine proprement maghrébines, berbères ou puniques, demanderait une étude longue et encore difficile à effectuer à l'heure qu'il est. Mais ce n'est pas la question de ces sources historiques qui nous retiendra ici. L'immense intérêt de l'œuvre de Buni réside, à notre sens, en ce qu'elle propose une vision positive et cohérente des diverses sciences occultes susceptible de s'insérer dans une pratique sociale musulmane sunnite sans y heurter la conscience des croyants ou y créer des conflits.

Méthodologiquement, c'est à mettre en évidence ce caractère positif et cohérent de la vision de Buni que nous nous sommes attachés. Des principales tendances de la recherche

* Maître de conférences à l'Université de Bordeaux III

anthropologique concernant la magie, certaines y ont discerné la résolution symbolique de contradictions sociales, d'autres y ont vu une fonction de catalyseur des conflits psychiques, d'autres encore, une recherche balbutiante de causalité structurée, une religion ou une science inchoatives. Au total, dans chacun de ces cas, «la magie est le domaine du désir... (elle est) un système d'inductions **a priori** opérées sous la pression du besoin par des groupes sociaux» (M. Mauss). Nous ne nierons rien à la validité de ce type de démarche, qui est justifiée par d'innombrables et précises observations et des analyses très serrées. Simplement, nous tâcherons ici de ne pas considérer la magie chez Buni comme un résultat résiduel de tensions sociales et psychiques, comme un pur point de confluence de peurs et de désirs contrariés, mais de mettre en lumière la cohérence globale du système magique, et, partant, de la logique de son fonctionnement.

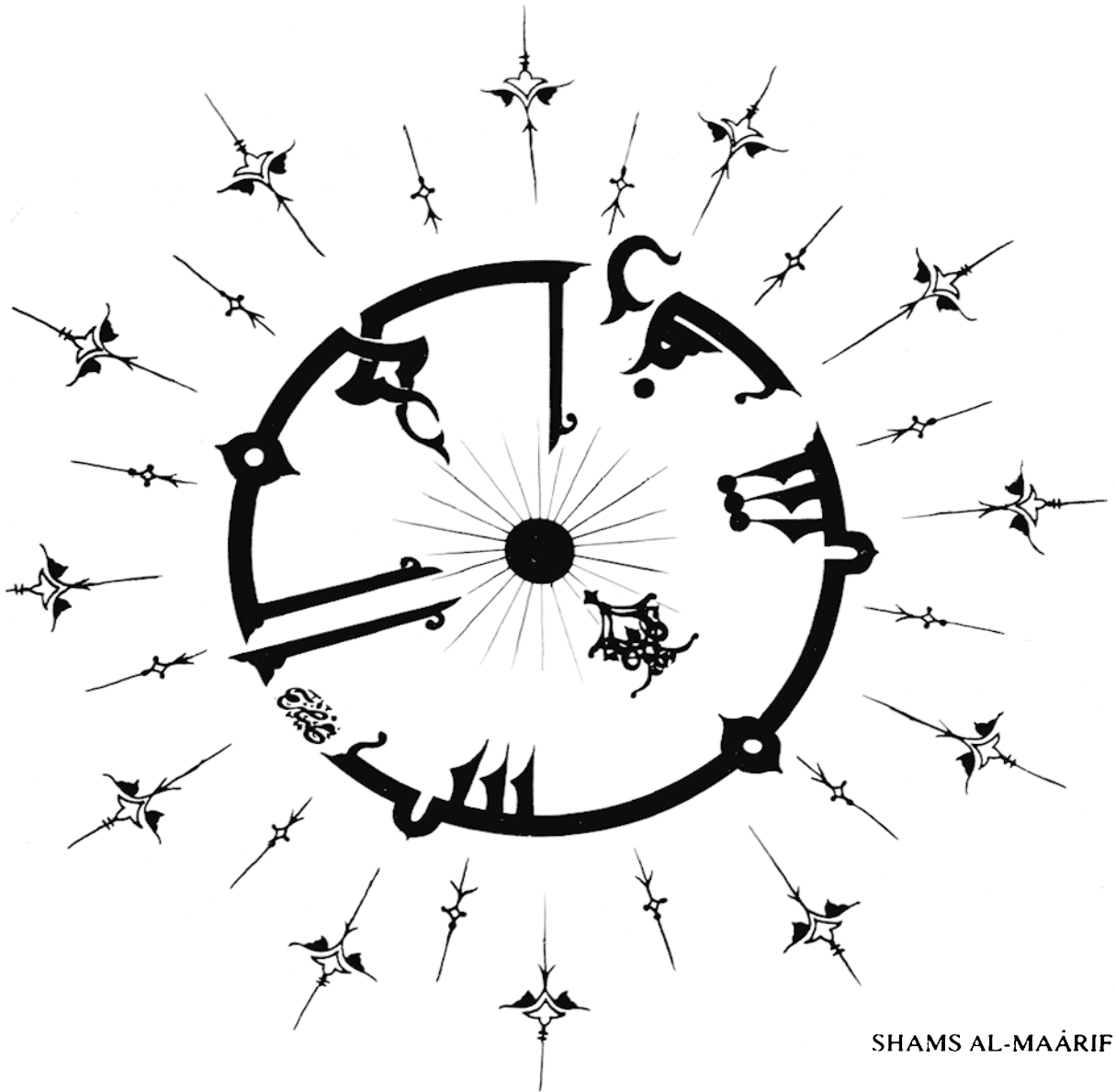
Il nous apparaît en effet- ce que les démarches «structuralistes» de l'anthropologie contemporaine ont également souligné auprès de nombreuses sociétés archaïques - que la pratique magique chez Buni ne se réduit pas à une accumulation fortuite de rites ponctuels, sans liens entre eux, mais qu'elle s'insère dans une vision construite du monde et de la vie, dans un système explicatif complet et vécu qui fournit des réponses et des solutions aux grandes questions et aux souffrances majeures de l'existence humaine, et ce sans rien renier au rattachement de l'individu concerné à la communauté, à la **umma** : la magie est chez Buni une manière originale et autonome de vivre l'Islam, sincèrement et à part entière.

Nous allons, pour plus de clarté, exposer en un premier temps, les articulations principales de la vision du monde chez Buni, avant d'aborder plus précisément l'insertion de cette vision dans la pratique religieuse de l'Islam sunnite.

C'est en vain que l'on chercherait dans le **Shams al ma'arif** un exposé global et systématique sur la théurgie, ou une quelconque profession de foi : l'œuvre est entièrement consacrée au «comment» des pratiques magiques, à leur aspect «technique» en quelque sorte. Toutefois, une lecture suivie de cette «encyclopédie des sciences occultes» musulmane permet assez vite de distinguer les faisceaux de causalité qui y sont supposés être actifs, ainsi que leurs principaux mécanismes. L'être humain, selon Buni, se situe notamment au point de rencontre harmonique de causalités «denses» et «subtiles» auquel il participe non seulement par ses actes mais également par ses états de conscience (4).

La causalité pluridimensionnelle que cherche à exprimer le discours de Buni correspond à cette approche du monde que l'on pourrait qualifier de **batinienne** (5). A l'instar des soufis et des autres ésotéristes, Buni considère que les phénomènes du monde sensible (**zahir**) ne sont pas seulement engendrés par des états sensibles les ayant précédé dans le temps, mais sont également suscités ou conditionnés par des pulsions issues de mondes cachés (**batin**) aux sens humains : mondes des intelligences célestes, des diverses classes d'anges, de l'imagination active (6), monde des «démons» (djinn) enfin. L'ensemble de ces forces subtiles agissent sur les données sensibles de deux façons distinctes, par **sympathie** et par **action directe**.

La magie sympathique exposée dans les œuvres de Buni rejoint dans ses grandes lignes les principes chaldéo-hermétiques qui, passés au crible des religions monothéistes et d'un peu de philosophie, sont devenus un patrimoine commun à toutes les cultures du pourtour méditerranéen (7). Elle est fondée sur l'étude de réseaux de correspondances supposés réels et actifs, détaillant notamment l'influence des sept astres mobiles sur chaque domaine du temps et de l'espace. Du temps : chaque jour de la semaine est marqué par l'influx d'un astre (dimanche/soleil, lundi/lune, etc...), chaque heure du jour et chaque phase de l'année correspondent à une position zodiacale significative. L'espace également est réparti selon les données planétaires et zodiacales (8). Ce temps et cet espace sont homogènes. Ainsi, à chaque saison correspond un point cardinal terrestre.



SHAMS AL-MA'ARIF

Mais des correspondances propres au monde sublunaire interviennent également : celles qui régissent les quatre Qualités Élémentaires (le Chaud, le Froid, l'Humidité, la Siccité) intervenant dans les sciences naturelles, en médecine et en alchimie par exemple. Les deux systèmes sont liés : ainsi Saturne, planète froide et sèche, aura-t-elle tendance à s'opposer à l'activité du système sanguin, chaud et humide. Dans la pharmacopée jabirienne, une déficience dans l'une des Qualités Élémentaires devra donc être compensée par un apport des Qualités correspondantes, à un moment d'exaltation des planètes qui leur sont homogènes. Tout en tenant compte de ces principes d'origine galénique, les solutions proposées par Buni aux diverses maladies les dépassent le plus souvent pour s'augmenter de rites proprement magiques : confection d'amulettes (solaires, vénériennes ou saturniennes selon le cas considéré) et rites sympathiques divers, comme l'usage de nœuds pour arrêter un processus, de la consommation symbolique d'objets par le feu pour les détruire, le transfert analogique du mal sur un animal ou sur un cadavre afin de l'éloigner du sujet lui-même, etc...

Mais surtout, cette magie sympathique est complétée par une autre plus nettement théurgique fondée sur l'intervention directe d'entités extérieures invisibles : archanges, anges, djinns, voire forces humaines (comme dans le cas du mauvais œil, ou de son contraire la **baraka**). Buni expose de très nombreux procédés permettant de s'attirer les services :

- des anges supérieurs, soit des 4 anges principaux soutenant le trône divin (**al-'arsh**)

et étant en permanence les messagers directs du Dieu Très-Haut. Les invocations qui leur sont destinées sont fort longues et entourées de rituels complexes. Lorsque l'archange apparaît, le demandeur doit s'adresser à lui avec beaucoup de déférence, recommande Buni.

- des anges des diverses autres classes, tels ceux préposés au Calame Suprême, à la Tablette Gardée ou à l'Escabeau divin (**al-kursi**), peuvent être invoqués à l'aide de prières appropriées, fondées le plus souvent sur la puissance d'un Nom divin dont tel ange particulier est le serviteur. Le demandeur doit ici s'adresser à l'ange avec autorité et fermeté. Il peut lui demander tout ce qu'il désire (sous sa propre responsabilité, quant à la finalité morale de sa requête). Cette soumission des anges à la volonté humaine et aux techniques magiques pose déjà la question de leur nature exacte : sont-ce des êtres réellement autonomes et conscients, ou bien ne sont-ils que la personnification de forces animiques au fond peu différenciées?

- le recours aux djinns enfin est encore plus courant et aisé d'après les données de Buni, car ces êtres peuvent être facilement guidés et dominés par la volonté humaine, qui peut en faire de dociles serviteurs - à la condition toutefois de bien maîtriser les rituels. Le danger omniprésent suscité par les djinns dans les sociétés musulmanes traditionnelles, rurales en particulier, est ainsi tenu en respect. Seule l'ignorance par les hommes de l'autorité qu'ils détiennent sur les autres créatures peut éventuellement être cause d'insécurité pour eux.

Cette magie théurgique et la magie sympathique évoquée plus haut sont d'ailleurs homogènes : de même qu'à chaque saison correspond un point cardinal, de même un ange supérieur est préposé à chaque point cardinal (9).

L'ensemble de ces faisceaux de causalité a été réuni par la tradition dont Buni est l'aboutissement en une « science » unique et englobante appelée **simiya'**. La **simiya'** est la science ésotérique des lettres, c'est-à-dire le repérage - et la maîtrise - au moyen des lettres de l'alphabet arabe, de tous les rapports entrant en jeu dans les opérations magiques. Les 28 lettres sont ainsi réparties en 4 groupes de 7 suivant leurs Qualités (chaudes, sèches, froides, humides), et, de là, distribuées entre les planètes, les heures, les jours, les mois, les lieux, les métaux, etc... en fait, c'est tout le champ du sensible qui est ainsi dénoté, repéré au moyen des lettres, depuis la Première Intelligence (lettre **ba'**) et le Trône de Dieu (**alif, ba' jim, dal**), jusqu'aux plus humbles substances chimiques (10).

Or, le système est d'une richesse indéfinie : car les lettres ont en même temps une valeur numérique, et la conversion des lettres en chiffres et réciproquement (**hisab al-jumal** - isopsépie) est un des principaux procédés utilisés par Buni pour la confection de talismans et de charmes divers. Enfin, Buni vient y greffer des spéculations d'origine purement coranique, telles celles concernant les 14 lettres « lumineuses » ou les 7 **sawaqit al-fatiha**, dont les vertus acquièrent une dimension proprement cosmique (11). L'univers entier devient ainsi le champ d'un langage immense, unique, communiquant perpétuellement avec lui-même sur la base d'une arithmologie et d'une grammaire sacrées. Il importe ici de bien saisir que le monde extérieur comme le monde psychique humain ne sont pas décrits par le langage, ils sont eux-mêmes un langage. Et inversement, le maniement de la langue, des mots (p. ex. dans l'isopsépie, ou les carrés magiques) est une action efficace dans le monde sensible.

Mais la vision magique exposée par Buni ne se limite dès lors pas à une simple mécanique cosmique, si complexe et grandiose qu'elle soit. Chez Buni, la conscience et la volonté humaine, par le biais de la parole, jouent un rôle essentiel dans le déroulement des processus magiques.

* * *

A un premier niveau, la connaissance des mécanismes et des rituels fournit déjà un pouvoir appréciable : l'homme qui connaît les potentialités de chaque moment, de chaque lieu, de chaque événement et qui sait en tirer parti est déjà plus libre et plus puissant dans son domaine de vie. La « science des moments » (**'ilm al-awqat**) permet à l'ésotériste de diagnostiquer l'état général de la question qui lui est posée, si elle est en contraction ou en expansion, stationnaire ou dépressive... et de prendre alors la décision appropriée. C'est, en définitive, le rôle principal des diverses formes de la divination : non pas deviner par voyance les termes d'un avenir inéluctable, mais discerner l'évolution d'un processus médical (une guérison) ou social (un lien amoureux p. ex.) en terme de probabilité et juger par quelle initiative les éléments favorables de ce processus peuvent être étendus et amplifiés.

Mais les pouvoirs de la conscience humaine sont en fait bien plus étendus, selon Buni. Car elle peut obliger des forces extérieures - djinns, anges, hommes, éléments naturels - les contraindre à se plier à sa propre volonté, et ce, par l'effet d'une technique appropriée, non pas par un don extraordinaire ou un mérite surhumain. Elle peut ainsi obliger un djinn à quitter le corps du malade, demander à un ange puissance et richesse, annuler les effets du mauvais œil ou d'une sorcellerie maléfique, attirer les orages, etc... L'instrument essentiel est ici la parole, proférée ou écrite, qui non seulement exprime le réel, mais agit sur lui. L'acte magique se présente en quelque sorte comme le prolongement de l'initiative du Créateur. Car en définitive : la conscience humaine est créatrice, en ce sens qu'à partir d'une énergie peu structurée, elle peut donner forme et vie à un djinn ou à une entité inférieure. La littérature magique fournit plusieurs exemples frappants de tels rites, par lequel le théurge, à partir de fumigations ou du sacrifice d'un animal (12) ou d'une simple suite d'évocations (13), produit et confectionne en quelque sorte l'entité, le djinn qui sera l'instrument du désir impliqué en ce cas. Ces rites éclairent vivement la vision magique en terre d'Islam, vision éminemment dynamique, où les djinns n'ont en fait qu'une existence bien pâle et subordonnée, au regard de la puissance de l'esprit du théurge.

Cette capacité créatrice de la volonté humaine nous amène à faire plusieurs remarques de fond :

1- La magie comprend certes un important aspect que l'on peut qualifier de technique : rituels complexes, invocations et noms magiques qu'il est exigé de réciter scrupuleusement, un nombre précis de fois, à un moment bien déterminé de la semaine, etc... Le théurge se doit de maîtriser correctement les énergies qu'il manipule, tel le commandant d'un voilier à l'égard des vents, faute de quoi l'opération risque non seulement d'être annulée, mais même de se retourner contre lui, éventuellement (cas du **ruju' al-la'na**).

2- Toutefois, ces rituels ne sont pas des enchaînements d'action purement mécaniques. Ils impliquent de la part de l'exécutant, une préparation souvent longue (jeûne, prières propitiatoires) suggérant un conditionnement psychologique profond et une ferveur certaine. Un entraînement (**riyada**) est requis pour pouvoir accomplir efficacement le rite. Et cet entraînement suppose, en principe du moins, une purification religieuse et morale qui le rend apte et digne de procéder à un appel si puissant de forces d'origine surnaturelle. Nous atteignons ici le nœud même de la question théologique soulevée par les pratiques magiques.

3- Car l'ensemble des procédés proposés par Buni dans son **Shams al ma'arif** comme dans ses autres œuvres sont fondés sur une autorité morale et une puissance efficace émanant du Dieu Suprême. Si le théurge peut soumettre à ses désirs l'action d'un ange, d'un djinn ou d'un autre homme, c'est en vertu - **bi-haqq**, par le droit, l'autorité que me confère... (14) - d'une formule religieuse, du potentiel d'une récitation coranique, et tout particulièrement d'un nom divin. Le **Shams al-ma'arif** est pour une bonne part consacré à la description des pouvoirs magiques des 99 Beaux Noms de Dieu. Le magicien

ne tire donc pas de lui-même la force de modifier le cours habituel des choses : il ne fait qu'appeler et utiliser celle du suprême D miurge auquel toute chose, d'après le Coran, est soumise.

Mais cette attitude soulève en fait autant de questions qu'elle donne de réponses. Car si le travail magique opère par autorisation divine, il devrait rester l'apanage des saints, ascètes et mystiques, comme il avait été, dans les temps anciens, celui des grands prophètes comme Musa, Sulayman ou 'Isa. Or, que Buni recommande une bonne moralité et une importante préparation rituelle aux opérations magiques qu'il dévoile, n'empêche pas une constatation essentielle : il s'adresse à un public très vaste, auquel il promet un succès assuré, pour peu que quelques conditions minimales soient garanties. Il y a plus : les textes (Coran, Sunna) comme la pratique sociale confirment l'efficacité de la magie mal ficiante (**sihr**) : d'où, comme l'a bien remarqué Ibn Khaldoun commentant précisément l'œuvre de Buni et de ses émules, surgit un doute sur la nature réelle des mécanismes mis en œuvre lors des opérations de cette magie « orthodoxe » - si tant est bien sûr qu'il ne s'agisse pas de charlatanisme pur et simple. De façon plus générale encore, peut-on admettre la légitimité de pratiques consistant, pour une bonne part, à invoquer des esprits élémentaires et astraux, même à l'aide de versets coraniques, sans voir réapparaître un grave danger d'idolâtrie, de **shirk**? Ces questions demandent une mise au point sur l'appréciation de la magie aux yeux des docteurs de l'Islam, et sur la position de Buni sur les points soulevés.

* * *

Les modalités selon lesquelles l'Islam s'est démarqué des pratiques magiques au cours du VII  siècle en Arabie furent d'une importance essentielle dans la génèse de la jeune religion. Car ce qu'elle avait alors à combattre et à éradiquer n'était pas du polyth sme au sens strict - les Arabes païens s'accordant à considérer Allah comme unique Dieu créateur de l'univers (15) - mais une religion h noth iste toute comp n tr e de rites magiques, dont les principales pratiques visaient à se concilier des forces surnaturelles secondaires (**aliha**, djinns) plus attentives aux besoins des hommes que le D miurge suprême. Les rites idol triques proscrits par Muhammad en 630 et 631 étaient pour l'essentiel de nature théurgique, magique. Cette appréhension pa ienne de l'existence fut réprimée par la force et plus efficacement encore par la mise en silence et l'oubli, ainsi que par leur « relecture théologique » : les rites pa iens du p lerinage (**tawaf**, **rajm**) ont été rattachés au cycle abrahamique, le sacrifice et/ou l'aumône propitiatoire ont reçu un contenu musulman : même les prières de rogations pour la pluie (**istisqa'**) ont été revêtues d'une signification monothéiste.

L'essentiel de la « révolution culturelle » islamique a été de rapporter au Dieu unique suprême, l'ensemble des volitions et des actions sollicitées jusque là auprès des divinités inférieures. Mais la réalité de la magie elle-même n'a aucunement été niée par le Coran (16). Les merveilles accomplies par Musa ou Sulayman soulignent que la grâce divine surpasse toute magie humaine, mais l'efficacité de cette dernière est confirmée en passant, bien que le caractère menteur des **shayatin** qui inspirent les magiciens soient mis en relief. Le hadith renchérit sur ce thème : le Prophète lui-même aurait été l'objet d'un envoûtement, dont la récitation des sourates CXIII et CXIV l'aurait délivré. Muhammad s'entourait d'ailleurs de nombreuses précautions prophylactiques de cet ordre précis, et le crédit qu'il accordait à la réalité des menaces de la part de la sorcellerie ne fait aucun doute (17).

L'attitude des docteurs de l'orthodoxie à l'égard des pratiques magiques sera dès lors assez ambiguë. Passons sur les quelques tentatives pour nier ou du moins minimiser la

réalité des faits imputés à la magie dans le Coran, chez les Mu'tazilites et chez certains hanéfites : une exégèse un tant soit peu rigoureuse ne permet guère de les retenir. Les courants les plus étroitement sunnites, comme les hanbalites, condamnent en bloc et sans appel la magie comme un culte rendu à Satan, une forme d'idolâtrie condamnable en tant que telle par la peine capitale. Mais la majeure partie des **'ulama'** adoptera une attitude plus prudente : n'est absolument condamnable que la sorcellerie, la magie maléficiente, fondée sur des pactes irreligieux avec des djinns rebelles, et qui est à la fois péché d'idolâtrie et défi lancé à Allah. Quant à la magie blanche des **mu'azzimum**, celle qui se présente comme une défense contre la sorcellerie ou comme la recherche d'objectifs licites par des moyens non condamnables, elle est l'objet d'une réserve embarrassée. Sa pratique est «déconseillée» sans être franchement illicite et passible de peines légales; car elle est une dangereuse tentation pour l'homme de verser dans la véritable idolâtrie.

C'est à travers cette brèche d'une orthodoxie qui ne pouvait se permettre - ni théologiquement, ni socialement - d'anathématiser complètement les pratiques magiques, que la tradition occultiste aboutissant à Buni a pu faire pénétrer au sein même du sunnisme des pratiques non seulement tolérables pour l'Islam, mais fondées sur tout un appareil théorique strictement musulman. Nous sommes bien loin ici de la magie naturelle syro-irakienne exposée dans la **Filaha Nabatiyya**, de l'art talismanique copte où les figures d'Isis et de Horus transparaissent encore dans une iconographie à peine christianisée. Même la tentative de Jabir ibn Hayyan et de son école d'islamiser les antiques sciences d'Hermès, pourtant d'une maturité certaine dès le IV^e/X^e siècles, a été dépassée : ce n'est plus la prétention à fonder une science naturelle ésotérique qui est le justificatif principal du discours de Buni (bien qu'il ait aussi recours, nous l'avons vu, aux déterminismes astraux et à la combinatoire des quatre Eléments), mais la science des lettres dérivée du système linguistique arabe et du Coran. Science sacrée, la magie musulmane prolonge en quelque sorte par mimétisme l'activité même manifestée par le Créateur : la parole. Quelques remarques essentielles sur l'attitude de Buni s'imposent ici :

- L'ensemble des rites et invocations proposés par Buni sont placés sous l'autorité du Dieu suprême, du Allah coranique. Celui-ci est certes invoqué de façon indirecte, par l'intermédiaire de ses Beaux Noms ou de ses anges, ou de ses prophètes et principalement de Muhammad, ou de sa parole révélée (18), et ce fractionnement, cette «spécialisation» de la présence et de l'action divines atteint parfois une complexité effarante. Mais l'intention en reste toujours invariée : c'est bien la puissance divine qui est invoquée, la fonction éventuelle des anges ou des djinns est simplement instrumentale. Invoquer les énergies astrales n'a rien d'idôlatrique, avance Buni, car c'est la coutume (**'ada**) de Dieu que de les charger de la direction (**tadbir**) des affaires du monde; se servir de leurs forces et vertus revient donc à utiliser des lois naturelles, comme beaucoup d'autres en ce monde.

- Les prières (**da'awat**, de préférence à **ruqa**) et invocations mentionnées par Buni sont complètement islamisées. Elles sont, tout d'abord, entièrement rédigées en arabe. Si l'on excepte certains noms dits «syriaques», formules magiques incompréhensibles où transparaît parfois un original hébreu ou grec (**adunay isba'ut**, **YHWH**, **mita-trun**), ce sont sur ces éléments de la langue arabe qu'ont lieu toutes les décompositions isopséphiques, les permutations et les transmutations morphologiques censées induire un changement dans l'objet désigné : il n'y a donc pas ici simple «placage» de données de la kabbale hébraïque ou de son équivalent grec (19), mais une science des lettres re-pensée par et pour des usagers arabophones et musulmans. C'est à une véritable méditation ésotérique sur la morphologie de l'arabe que nous convie Buni. Bien plus, cette science des lettres est essentiellement coranique : non seulement parce que les invocations du **Shams al ma'arif** sont parcourues de très nombreuses citations du Livre sacré presque à chaque paragraphe, mais parce que le maniement «magique» des lettres arabes

tient compte de données spécifiquement coraniques. Ainsi les 14 **fawatih**, lettres placées mystérieusement en exergue de certaines sourates du Coran (20) vont-elles jouer un rôle essentiel dans l'élaboration des carrés magiques, **jadawil** et autres figures talismaniques, de même que les 7 **sawaqit al Fatiha**, absentes de la 1^{re} sourate de la Révélation, ou encore comme les lettres composant la **basmala**, etc...

- D'autre part, les rites encadrant les pratiques théurgiques reçoivent eux aussi une forme et une signification spécifiquement musulmanes : jeûnes, prières (sous forme de **raka'at**) aumônes, etc... Il faut bien comprendre qu'il ne s'agit pas ici d'éléments culturels musulmans réutilisés à des fins magiques : mais c'est l'ensemble de la vie religieuse et profane qui est perçue à travers le prisme de la pensée magique, qui imprègne chaque modèle de comportement et lui adjoint une qualité ou un prolongement occulte, **batin**.

- Cette coalescence du magique, du religieux et du social, qui trouvera sa plus nette expression dans le maraboutisme, Buni la fait dériver des plus nobles exemples qui soient en Islam, ceux des prophètes monothéistes. Un grand nombre de formules de talismans, de carrés magiques sont liés aux pouvoirs de Musa contre les magiciens d'Egypte, de Sulayman, le maître des djinns et le «patron» de la magie licite musulmane en quelque sorte, ou encore de 'Isa opérant ses guérisons ou ressuscitant des morts. Et bien sûr, les hadiths ne sont pas non plus en reste : Muhammad est tantôt pris comme instructeur, tantôt comme modèle du magicien croyant. Il est en effet le principal initiateur en magie pour Buni, qui produit à la fin du 4^e livre du **Shams al-ma'arif** une chaîne d'initiation remontant au Prophète Muhammad par Ja'far Sadiq, Muhammad Baqir, Ali Zayn al-'Abidin, Husayn ibn Ali et 'Ali ibn Abi-Talib. Il la fait suivre d'ailleurs de plusieurs autres **salasil** moins suspectes d'hérésie chiite. Mais la visée est claire dans chacun des cas : la magie, comme le soufisme, est une science sacrée et secrète faisant partie du patrimoine ésotérique transmis par le Prophète à l'élite de ses disciples. Elle ne doit être révélée qu'à ceux qui en sont dignes : «Il est interdit (**haram**) à quiconque acquiert ce livre, prévient Buni dans son introduction au **Shams al-ma'arif**, de le montrer à ceux qui en sont indignes, ou d'en divulguer le contenu dans des circonstances inadéquates. Et d'ailleurs, si quelqu'un le faisait, Dieu Très-Haut le priverait de tout bénéfice et il serait frustré des avantages accordés par ce livre et de son influx bénéfique (**baraka**)».

La magie exposée par Buni, on le voit, ne se présente pas comme une pratique marginale, honteuse, cherchant à se justifier furtivement à l'égard de l'orthodoxie. Buni est persuadé au contraire de la réelle utilité et de la valeur spirituelle de ces pratiques, permettant aux croyants de diffuser cette fameuse **baraka**, clé de voûte conceptuelle de toute la pratique magique musulmane, et d'en faire bénéficier ceux qui le désirent. Energie vitale et surnaturelle à la fois, la **baraka** assure l'épanouissement de tout être selon son ordre propre, qu'il s'agisse de la santé physique, de l'affection et de l'amour, ou des plus hauts éveils spirituels. Il n'y a pas lieu de s'étendre ici sur une notion aussi complexe (21). Bornons-nous à souligner ici encore combien Buni et ses adeptes assument par ce biais et leur foi dans les procédés magiques et leurs convictions musulmanes, en une vision globale, unitaire, qui n'a pas manqué de mettre dans l'embarras les penseurs orthodoxes ou les **fukah** qui entreprirent d'en évaluer la portée et la valeur religieuse. Un siècle avant Buni, Ghazali qualifiait, dans son **Ihya'** la magie de science blâmable (**ma-dhmuma**), car ne pouvant apporter aucun bénéfice matériel ou religieux important, ni à ceux qui la pratiquent, ni à ceux qui en demandent l'usage auprès de «professionnels», elle ne peut guère être que nuisible. Et Ibn Khaldoun, qui avait une connaissance précise de la littérature occultiste et de l'œuvre de Buni en particulier, finit par estimer après une analyse théologique lucide et serrée de la question, que seul le but même de l'opération magique peut fournir un critère sérieux de jugement de cette activité.

Ce rapide survol des conceptions magico-religieuses traduites dans l'œuvre de Bunî nous amène à y discerner une vision complète du monde et de la vie, globale, cohérente et structurée, qui représente à notre sens l'un des modes historiques fondamentaux de penser et de vivre les valeurs de la religion musulmane. Si l'on a pu distinguer et étudier, en Islam, des approches «rationalisantes» (le Kalam, la Falsafa) et «traditioniste» (les hanbalites, zahirites, etc...) on est en droit d'y adjoindre la perception batinienne «magique» qui interprète les divers aspects de la vie profane et religieuse à travers le prisme des règles des sympathies universelles et de l'action d'énergies supra-sensibles plus ou moins individuées. Ce vécu «occultiste» de l'Islam a été et est toujours adopté par de très larges couches des populations musulmanes à travers le monde, où il coexiste avec l'Islam officiel des 'ulama', non seulement au sein des mêmes groupes sociaux, mais dans la conscience même des croyants qui y adhèrent. Ceux-ci ne distinguent souvent guère le clivage entre leur approche magique de la réalité et les normes de la religion officielle. La distinction entre magie noire (sihr) et blanche (simiya') est partout connue et établie; mais elle repose sur des critères purement moraux, ceux de ses fins. La religion et le culte des saints (awliya') sont le plus souvent étroitement intriqués.

La vision occultiste de Bunî s'accorde en effet assez harmonieusement avec les impératifs de la foi musulmane. En écartant radicalement tout intermédiaire entre l'individu croyant et la divinité suprême rectrice de l'univers, la prédication coranique avait confronté la foi religieuse à un double risque :

- soit elle requerrait du Dieu suprême de combler le vide laissé par les divinités secondaires et les djinns, ce qui peut engendrer une religiosité simpliste et infantile (Dieu invoqué directement pour régler des questions d'ordre météorologique, médicale, etc...).
- soit elle souligne la transcendance absolue de la divinité qui, inaccessible aux pensées des humains, trop éloignée de leurs humbles désirs et besoins, doit simplement être obéie dans la foi : l'accent mis sur un légalisme rigide remplaçant alors le vide laissé par la suppression de l'idolâtrie.

L'attitude «occultiste» de Bunî fournit ici une vision qui sait à la fois respecter la toute-puissance divine - de laquelle procède obligatoirement tout acte et toute force - et la dignité transcendante du Créateur, qui n'est pas impliquée directement dans des opérations trop humaines, domestiques ou douteuses, s'agissant par exemple de guérir une fièvre ou de rapprocher des amoureux. Le Dieu de Bunî ne s'occupe donc pas du détail de la «gestion» de l'univers. Mais celle-ci n'incombe pas pour autant à des divinités intermédiaires comme à l'époque de la jahiliyya : c'est à l'homme qu'elle revient en propre. C'est là en effet une différence essentielle entre l'occultisme musulman et l'idolâtrie proprement dite : l'homme ne s'y fait pas le serviteur du Dieu (cf. les 'Abd al-Lat, 'Abd al-'Uzza, Imru' al-Qays) pour acquérir une faveur d'en haut, mais c'est lui qui, en qualité de khalifa de Dieu et de dépositaire de la science divine, donne ordres et directives aux djinns et aux anges. La magie est donc chez Bunî la science ésotérique d'origine divine par laquelle l'homme accompli, vicaire de Dieu dans l'univers, peut gérer et répartir l'énergie d'en-haut, la baraka, dans les diverses circonstances de sa vie, à sa propre guise - dans le cadre de l'obéissance aux directives divines.

Il n'y a toutefois pas lieu de grossir exagérément le rôle religieux de la magie musulmane, même dans la perspective propre au batinisme. On peut en effet poser, en bref, que si l'Islam a **confirmé** le rôle social de la magie, il l'a simultanément **limité** à une zone assez marginale de la vie sociale. L'Islam a confirmé l'efficacité de la magie en avalisant la vision du monde qui était celle des Arabes au VII^e siècle, où le rôle des djinns notamment était très vaste et varié. Mais il l'a en même temps considérablement limitée : non seulement parce que les djinns n'auraient désormais plus de compétences en matière théurgique ou divinatoire (22) et que d'une façon générale, toute autorité autre que celle de

Dieu est niée et vouée à l'anathème, mais surtout parce que les pratiques magiques sont rigoureusement exclues de l'économie du salut. Contrairement à l'évolution de certaines autres religions (mazdéisme, brahmanisme) l'Islam va dénier aux opérations magiques, une quelconque influence positive sur le salut de l'âme **post mortem**. Dès lors, les pratiques magiques vont se cantonner dans les zones à la fois les plus pressantes et intimes, mais aussi les plus terrestres et discrètes de la vie des musulmans. Elles resteront pour la plupart des actes plus individuels que communautaires, plus profanes que réellement sacrés, ne remettant pas en cause l'ordre social et moral extérieur, mais se bornant à en aménager les effets secondaires à l'échelle des plus petites cellules sociales, ou à celle de la plus stricte intimité personnelle.

NOTES

(1) Brockelmann (GAL I, 497; S, I, 910) a répertorié 40 titres, en 1943. La liste n'est probablement pas close. Il faut cependant tenir compte de l'attribution de titres différents à un texte unique, ainsi qu'à la publication, comme traité séparé, de simples chapitres, du *Shams al-ma'arif*. Les recherches bio-bibliographiques les plus élémentaires concernant l'œuvre de Buni sont encore à effectuer.

(2) Un exemple particulièrement net de l'origine orientale de certaines sources de Buni est fourni par la répartition des régions du monde selon le zodiaque (*Shams al-ma'arif*, livre I, ch. 4) : « Sache qu'au Bélier correspond la Babylonie, la Perside et l'Azerbaïdjan; au Taureau, la région de Hamadan et le Kirdistan, et aux Gémeaux le Gorgan et le Gilan. Du Cancer relèvent la terre de Chine et la Corascène orientale; du Lion, le pays des Turcs, des Tatars et les contrées au-delà; de la Balance, le pays des Grecs (Rum) jusqu'à l'Amérique (sic), les Coptes d'Egypte et les Ethiopiens. Au Scorpion correspondent le Hedjaz, le Yémen et les régions avoisinantes; au Sagittaire, la région de Baghdad jusqu'à Ispahan; au Capricorne, le Kerman, l'Oman, le Bahrein et l'Inde. Au Verseau appartient la région de Coufa jusqu'au Hedjaz; aux Poissons, le Tabaristan, Mossoul et la région d'Alexandrette ». Une telle énumération, dans laquelle le Maghreb n'est même pas mentionné, ne peut guère avoir été établie que par un Iranien, à quelques modifications près, comme la mention de l'Amérique, due sans doute à l'éditeur contemporain.

(3) Dans la dernière section du livre IV du *Shams al-ma'arif*, Buni reporte les listes de ses maîtres dans les différentes disciplines ésotériques. S'il y a peu de renseignements historiques à tirer de la partie ancienne de ces *asnad*, qui remontent au Prophète par Ja'far Sadiq et 'Ali, ou par Ja'far Sadiq et Abu Bakr, ou encore par Anas ibn Malik, les parties les plus récentes fournissent des listes de noms dont une bonne partie sont orientaux (iraniens), mais également maghrébins et andalous. Toutefois, l'exactitude réelle de chaque *silila* est encore à vérifier sérieusement.

(4) Il est important, pour la compréhension de ce qui suivra, de garder à l'esprit que la distinction de base avancée ici, oppose le dense (*kathif*) au subtil (*latif*), non pas le corporel au spirituel. Car les mondes « intérieurs » évoqués chez Buni, si subtils soient-ils, sont peuplés d'entités dotées d'une forme, d'un corps et se mouvant dans un espace et une temporalité qui leur est propre.

(5) Nous préférons garder ici le terme arabe lui-même, les traductions françaises étant connotées différemment (comme « ésotérisme ») ou restant trop imprécises pour rendre l'opposition *zahir*...*batin* de la pensée musulmane.

(6) Voir à ce sujet les travaux de Henry Corbin, en particulier *Corps spirituel et Terre céleste*, Buchet-Chastel, 1979. Mais si la théosophie ishraïque et le soufisme d'une part, et la magie de l'autre, procèdent bien de la même vision du monde, il est cependant clair que leurs objectifs sont entièrement différents : éveil intérieur dans le premier cas, maniement des forces subtiles à des fins terrestres et utilitaires dans le second.

(7) L'étude des formes de magie dans les sociétés archaïques d'autres continents permet même de parler ici d'un mode de raisonnement et de comportement tout à fait universel.

(8) Cf. *supra*, note 2. Buni consacre à ce ilm al-awqat les chap. 2, 3 et 4 du livre I du *Shams al-ma'arif*, ainsi que de nombreux passages ultérieurs.

(9) Buni, *op. cit.*, ch. 7.

(10) Pour un exposé synthétique de la science des lettres, cf. Pierre Lory « La science des lettres en terre d'Islam » dans *La contemplation comme action nécessaire*, Berg International, 1985 ; et *Encyclopédie de l'Islam* 1ère éd. art. Simiya, et 2ème éd. art. Djafr et Huruf.

(11) Les lettres lumineuses sont 14 caractères de l'alphabet arabe placées isolées et en dehors de tout contexte, en exergue de plusieurs sourates du Coran. Aucune exégèse n'a pu établir une interprétation sûre de leur rôle et de leur sens. Les sawaqit sont les 7 lettres qui n'entrent pas dans l'écriture de la 1ère sourate du Coran, la Fatiha, **dont l'importance est extrême en magie comme dans la liturgie.**

(12) Cf. par exemple les intéressants cas cités par Edmond Doutté, *Magie et Religion dans l'Afrique du Nord*, Paris, J. Maisonneuve et P. Geuthner, 1984, pp. 118, 254 et 487.

(13) *Ibid.*, p. 585.

(14) Sur cette formule, condamnée par l'orthodoxie sunnite, v. Louis Massignon, « Inventaire de la littérature hermétique arabe » dans *La révélation d'Hermès Trismégiste du R.P. Festugière*, Tome I, Paris, Les Belles Lettres, p. 388.

(15) Cf. par exemple Coran XXIII, 84; XXIX, 61; XXXIX, 3 et 8.

(16) Cf. *Encyclopédie de l'Islam* 1ère éd., art. Sihr.

(17) Cf. Doutté, *op. cit.*, pp. 316, 336s., 343s., 363, 492.

(18) Doutté, *op. cit.*, p. 135s, cite le très curieux hirz Murjana comprenant une invocation aux Noms de Dieu, aux versets du Coran, etc... comme s'il s'agissait d'autant de parcelles, d'individuations de la force divine.

(19) Si tant est, bien sûr, que l'antériorité de la kabbale hébraïque sur la science arabe des lettres soit confirmée. Les incertitudes quant à la datation précise du premier traité proprement kabbaliste, le Séfer ha-Yetsirah demeurent, oscillant entre le IIème et le Xème siècle A.D. Paul Kraus (*Jabir et la science grecque*, Le Caire, 1942, P. 266s.), est allé jusqu'à suggérer une origine musulmane à certaines spéculations de cet ouvrage.

(20) Cf. à ce sujet l'étude de Jean Canteins dans *La voie des lettres*, Paris, Albin Michel, 1981, p. 49s.

(21) L'important étant surtout de cerner ici la baraka comme une force surnaturelle et sacrée, mais sans être nécessairement religieuse à proprement parler. Elle peut donc être utilisée à des fins matérielles et franchement utilitaires. Alors que le croyant est complètement soumis aux normes de la religion et aux forces du destin, la baraka lui est une force qu'il peut dans une certaine mesure diriger, orienter lui-même.

(22) Cf. Coran, X, 18 et 28: XXXVII, 6 et 149: LXX, 8.



Photo : M. H. SAMRAKANDI

ALLÂL AL-FÂSÎ